

EWA CZESNA

NIEJASNOŚCI W WITTGENSTEINOWSKIM UJĘCIU WIARY RELIGIJNEJ*

Stosunkowo niedużą, acz ważną część dorobku filozoficznego Ludwiga Wittgensteina stanowią dociekania nad wiarą religijną. Tematu tego dotyczą *Wykłady o wierze*¹, a także niektóre (rozproszone) uwagi z różnych lat wydane pośmiertnie pod tytułem *Uwagi różne*². Zagadnienia te nigdy nie zostały dopracowane przez Wittgensteina. Tekst *Wykładów o wierze* nie pochodzi bezpośrednio spod jego pióra, nie mamy więc stuprocentowej pewności, czy notatki sporządzone przez studentów wiernie oddają słowa ich mentora. Co więcej, on sam był bardzo niechętny publikowaniu po jego śmierci notatek studenckich, z uwagi na niedopracowanie, niedoszlifowanie myśli rodzących się podczas wykładów.

Powyższe wątpliwości mają znaczenie niebagatelne z uwagi na fakt, że częstokroć dostrzeżone niuanse decydują ostatecznie o przyjęciu bądź odrzuceniu jakiejś interpretacji. Mimo że Wittgensteinowskie ujęcie problemu wiary jest niesystematyczne i w wielu miejscach niejasne, stanowi ważny punkt odniesienia w dziejach analitycznej filozofii religii (a także obiekt licznych krytyk). Jego podstawową zasługą jest dokonanie wyraźnego zwrotu antyneopozytywistycznego poprzez wskazanie na wielość funkcji języka, wśród której opis nie pełni roli najważniejszej. W początkowej bowiem fazie, czyli w latach trzydziestych XX wieku, analityczna filozofia religii uprawiana była w duchu empiryzmu logicznego. Reprezentatywny przedstawiciel tego nurtu Alfred Ayer uważał, że

Dr EWA CZESNA – specjalistka w zakresie analitycznej filozofii religii; adres do korespondencji – e-mail: czesna@filozof.uni.lodz.pl

* Artykuł jest zmodyfikowaną wersją rozdziału rozprawy doktorskiej autorki pt. *Pewność nie-epistemicznych przekonań. Filozofia późnego Wittgensteina* (Łódź 2009).

¹ L. Wittgenstein, *Wykłady o wierze*, [w:] tenże, *Uwagi o religii i etyce*, tł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak 1995. Dalej cyt. jako WOW.

² Tenże, *Uwagi różne*, tł. M. Kowalewska, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000. Dalej cyt. jako UR.

zdania religii są nonsensowne, ponieważ nie podlegają weryfikacji, nie sposób stwierdzić, czy są prawdziwe, czy fałszywe. Przyjęcie weryfikacjonistycznego kryterium znaczenia prowadziło do uznania, że jedynym sensownym językiem jest język faktualny, a uprzywilejowaną funkcją – opis. Wittgenstein podważył taką koncepcję znaczenia, wprowadzając pojęcie „gier językowych”³. Uznał on, że znaczeniem wyrażenia jest jego użycie, co pozwoliło przywrócić sensowność przekonaniom religijnym.

Przy tej okazji warto odnotować, że Wittgenstein, wbrew opiniom niektórych komentatorów⁴, nie twierdzi, że religia jest grą językową. Można jednakże uznać, że składa się z gier językowych (np. modlitwy), a także z form życia w wąskim sensie, i.e. traktowanych jako zestaw praktyk (czynności), które nie są *stricte* aktami mowy⁵. Dopuszczalne wydaje się więc mówienie o religijnych grach językowych czy religijnych formach życia. Można się też zastanawiać, czy autor *Dociekań* zgodziłby się z nazwaniem religii (autonomiczną) „formą życia”, w szerszym sensie: wspólnoty kulturowo-społecznej. Formy życia są tym, co dane (DF, s. 317). Można powiedzieć, że są faktem społecznym. Nie sposób ich uzasadnić, „po prostu tak postępujemy” (por. DF, § 217). Uznaniu religii za formę życia można jednakże zarzucić redukcjonizm: religia nie jest jedynie faktem społecznym, choć może się tak jawić z zewnętrznego punktu widzenia np. antropologa kultury czy też ateisty. Z perspektywy zaś ludzi wierzących religia nie jest tylko wytworem człowieka, społeczności ludzkich. Co więcej, można argumentować, że osoba wierząca, zapytana o swoje przekonania religijne, nie odpowiedziałaby: „po prostu tak postępujemy”. Warto jednakże zauważyć, że Wittgenstein nie ignoruje tego faktu. Mimo to przypisuje on przekonaniom religijnym inną funkcję niż osoby zaangażowane w daną praktykę religijną. Powstaje więc niechybnie pytanie: jak wytłumaczyć taką rozbieżność? Jednym ze sposobów jest powiedzenie, że to analiza z metapoziomu, która nie musi pokrywać się z opinią użytkowników języka.

³ Tenże, *Dociekania filozoficzne*, tł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 2004, § 7, 23. Dalej cyt. jako DF.

⁴ Na przykład: K. Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002, s. 83. Krytykę takiej interpretacji przedstawia: M. Nicholson: *Abusing Wittgenstein: The Misuse of the Concept of Language Games in Contemporary Theology*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 39/4 (1996), s. 617-629.

⁵ Wittgensteinowskie pojęcie „form życia” w wąskim sensie oznaczałoby praktykę (czynność jak np. budowanie), mającą społeczne znaczenie, ustalony wzorzec działania, podejmowaną przez członków danej wspólnoty. Por. H.L. Finch, *Formy życia*, [w:] A. Chmielowski, A. Orzechowski (red.), *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1996.

W rozważaniach nad wiarą religijną aktualne jest metodologiczne zalecenie z *Dociekań*, by patrzeć na użycie wyrażen w danym kontekście (gry językowej i – szerzej – formy życia) (DF, § 43, 66, 71; por. UR, s. 129). Nie odnosi się jednak do nich deklaracja sprowadzania słów „z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego” (DF, § 116). Po pierwsze, dlatego, że język religijny nie ma, zdaniem Wittgensteina, zastosowań metafizycznych, w tym sensie, że nie odnosi się do obiektywnych faktów w świecie. Krótko mówiąc, nie pełni funkcji referencyjnych. Po drugie, sprowadzanie wyrażen religijnych do użytku codziennego, stosowanie doń potocznych, zdroworozsądkowych kryteriów, jest niewłaściwe, prowadzi bowiem do karykaturalnego obrazu religii.

Autor *Dociekań* jest krytykiem neopozytywistycznego ujęcia kwestii religijnych, nie wiąże sensowności wyrażen wyłącznie z poznawczymi funkcjami języka, z dyskursem faktualnym, możliwością weryfikacji. Jako filozof nie uznaje zatem wyrażen religijnych *in extenso* za nonsensy. Nie znaczy to jednak, że kategoria „nonsensu” nie może być w ogóle aplikowana do dyskursu religijnego. Z perspektywy osób niewierzących lub „stojących obecnie na niższym poziomie” religijności, uniemożliwiającym zrozumienie jakiejś idei, dane przekonania mogą nie mieć żadnego sensu:

Np. doktryna Pawła o predestynacji jest dla mnie szkaradnym nonsensem. Dlatego też mi nie odpowiada, bowiem proponowanemu mi tu obrazu mogę użyć błędnie. (UR, 1937 r., s. 56)

Przekonania religijne Wittgenstein ujmuje w kategorii obrazów, będących drogowskazem w czyimś życiu. Nie są to obrazy zwodnicze, jak te, które prowadzą filozofów na manowce, kiedy ci formułują błędne twierdzenia lub koncepcje (np. znaczenia jako obrazu w umyśle) (DF, § 115, 449). Choć, jak się zdaje, mogą być źle użyte, np. przez teologów skłonnych do filozoficznych spekulacji (teolodzy błędzą, głosząc realizm metafizyczny). Wittgenstein nie ujmuje obrazów religijnych w kategoriach iluzji, ale też nie przypisuje im roli poznawczej. Trudno jednakże *prima facie* zrozumieć, jak przekonanie „Bóg istnieje” mogłoby być zarazem nieepistemiczne i nieiluzoryczne. Warto przyjrzeć się bliżej temu zagadnieniu.

Zainteresowanie Wittgensteina religią było specyficzne, znaczący wpływ miały w tym zakresie inspiracje literackie i filozoficzne: pisma św. Augustyna, Lwa Tołstoja, Fiodora Dostojewskiego, Williama Jamesa, Sorena Kierkegaarda, Friedricha Nietzschego. Można rzec, że przedmiotem refleksji Wittgensteina, podobnie jak autora *Doświadczeń religijnych*, nie był Kościół jako organizacja, praktyki religijne w ujęciu socjologicznym czy etnologicznym ani doktryny

teologiczne. Czy zatem, podobnie jak Jamesa, Wittgensteina interesowało autentyczne doświadczenie religijne⁶?

Wittgenstein zakreśla linię demarkacyjną między „wiarą religijną” i pojęciami epistemicznymi, takimi jak „rozum”, „wiedza”, „uzasadnienie”, „weryfikacja”, „nauka”. Patrząc na jego stanowisko przez pryzmat, sięgającego starożytności, problemu relacji między rozumem a wiarą w obszarze religii (używając zaś metafory Ojca Kościoła, Tertuliana – relacji między Atenami a Jerozolimą), można uznać, że staje on radykalnie po stronie wiary. Wiara religijna nie ma nic wspólnego z poznaniem rozumowym, nie ma też między nimi konfliktu. Z tego, między innymi, powodu stanowisko Wittgensteina zaliczane bywa do fideizmu, podobnie jak stanowisko Pascala, Kierkegaarda czy Jamesa⁷. Biorąc zaś pod uwagę problem statusu języka religii, autor *Wykładów o wierze* nazywany jest nonkognitywistą, podobnie jak John Wisdom, Richard Braithwaite, Dewi Phillips, Richard Hare, Antony Flew czy Don Cupitt. W dalszej części artykułu omówię przesłanki powyższych kwalifikacji, wskazując przy tym niejasne punkty Wittgensteinowskiej koncepcji, będące podstawą kontrowersyjnych interpretacji.

Trzeba mieć na uwadze fakt, że Wittgensteinowskie rozważania dotyczą religii chrześcijańskiej. W związku z tym narzucają się pytania: jak autor *Wykładów o wierze* ujmuje wiarę chrześcijańską i czy jest to ujęcie właściwe? Ponadto: czy jego uwagi mają zastosowanie ogólne, i.e. czy dotyczą jedynie wiary chrześcijańskiej czy też religii jako takiej? Jeśli stanowisko autora *Wykładów o wierze* ma zakres ogólny (dotyczy wszystkich religii, także politeistycznych i nieisteistycznych), być może stawia to pod znakiem zapytania jego wierność własnemu filozoficznemu credo: by dostrzegać wielość, różnice, specyfikę. Czy można zatem zarzucić Wittgensteinowi karmienie „myśli przykładami jednego tylko rodzaju”, „jednostronną dietę”, którą uznawał w *Dociekaniach* za przyczynę nieporozumień w filozofii (DF, § 593)? Słuszne wydaje się uwydatnienie w dociekaniach pojęciowych różnicy między wiarą religijną a wiedzą i potocznym obrazem świata. Pytanie tylko, czy oznacza to dokonanie ostrego cięcia między tymi obszarami. Taki właśnie pogląd przypisywany jest Wittgensteinowi. Uznanie całkowitej autonomiczności wiary religijnej w pewnym sensie zabezpiecza obszar religii, m.in. przed obiektywistycznymi wymogami weryfikacjonizmu. Być może jednak za dużym kosztem. Ostre rozgraniczenie dyskursu naukowego

⁶ Por. M. Kober, *In the beginning was the deed: Wittgenstein on Knowledge and Religion*, [w:] D. Moyal-Sharrock, W. Brenner (red.), *Readings of Wittgenstein's on Certainty*, London: Palgrave Macmillan 2005, s. 235.

⁷ R. Amesbury, *Fideism*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/fideism/>

i potocznego od dyskursu religijnego zdaje się uniemożliwiać mówienie o jakimkolwiek podobieństwie rodzinnym między naukowymi, zdroworozsądkowymi pojęciami „świadectwa”, „hipotezy”, „weryfikacji”, „uzasadniania” a pojęciami religijnymi. Nie ulega wątpliwości, że powyższe terminy w dyskursach religijnych są używane, czego Wittgenstein jest świadom. Zdaje się on jednakże odmawiać im podobieństwa do pojęć empirycznych, epistemicznych. Można więc spodziewać się, że odrzuciłby koncepcje dopuszczające np. epistemiczne pojęcie „weryfikacji *post-mortem*, eschatologicznej”⁸.

Jaki faktycznie pogląd na religię ma Wittgenstein? Czy da się „wyluskać” z jego spuścizny jakieś wartościowe myśli na ten temat?

Szereg uwag Wittgensteina wskazuje na to, że stara się on opisać to, co stanowi s e d n o wiary religijnej, a ściślej – chrześcijaństwa. Wiara religijna różni się zasadniczo od takich postaw propozycjonalnych jak wiedza-że czy przypuszczenie. W *Wykładach* ujmowana jest w terminach niewzruszonego przekonania, kierującego całym życiem, w *Uwagach* natomiast pojawiają się takie określenia jak „namiętność”, „ufność”, „miłość” (UR, 1947 r., s. 89; 1948 r., s. 111; 1937 r., s. 57). W *Uwagach* (powstałych w większości kilka lat po *Wykładach*) Wittgenstein zdaje się opisywać konstytutywne elementy doświadczenia religijnego. Do takich zalicza się poczucie bezwarunkowego bezpieczeństwa, które można wyrazić zdaniem: „Niezależnie od tego, co zdarzy się w świecie, mnie nic się nie może stać”⁹.

Religia jest, że tak powiem, najgłębszym, spokojnym morskim dnem, które pozostaje spokojne, jakkolwiek wysokie wznoszą się na powierzchni fale. (UR, 1946 r., s. 85)

Wiara dla Wittgensteina ma wymiar egzystencjalny, praktyczny: wpływa na całe życie, wnika we wszystkie szczeliny ludzkiej egzystencji (por. UR, 1946 r., s. 77). Konwersja religijna jest całkowitą zmianą kierunku życia, perspektywy patrzenia na rzeczywistość (UR, 1946 r., s. 85). Nie oznacza to zmiany opinii, poglądu,

⁸ J. Hick, *Teologia a weryfikacja*, przeł. P. Dziłiński, [w:] B. Chwedeńczuk (red), *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1997, s. 41-60. Polemika z koncepcją weryfikacji eschatologicznej Hicka: K. Nielsen, *Weryfikacja eschatologiczna*, przeł. T. Baszniak, [w:] *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, s. 61-76.

⁹ Jak odnotowuje Monk, około 1910 r. młody Wittgenstein zmienił swój, dotychczas pogardliwy, stosunek do religii pod wpływem pewnej sztuki teatralnej, w której jeden z bohaterów wypowiedział taką myśl. W większym stopniu przełomowym okresem była I wojna światowa, podczas której Wittgenstein jako żołnierz czytał z pasją *Ewangelię w skrócie* Lwa Tołstoja. Książka ta zainspirowała go do studiowania Ewangelii. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, tł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa: Wydawnictwo KR 2003, s. 70-71; N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, tł. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 16.

nieustannego debatowania na temat danej doktryny, ale realne zmiany w życiu. Ważny jest czyn, stanowi on, można rzec, główny przejaw wiary, jak i jej punkt wyjścia. W tym kontekście (jak i w całej Wittgensteinowskiej filozofii) ma więc zastosowanie dictum Goethego z Fausta: „Am Anfang war die Tat”¹⁰.

Za wspomnianym wcześniej fideizmem filozofa przemawia uznanie, że wiara nie jest kwestią rozumności, „jest wiarą w to, czego potrzebuje moje serce, moja dusza, a nie mój spekulatywny umysł” (WOW, s. 91; UR, 1937 r., s. 58). Kluczową rolę odgrywa swoisty poryw serca: „tu musi człowieka coś porwać i obrócić”. Nie jest to kwestia intelektualnego przekonania się do danej doktryny religijnej na podstawie argumentów filozoficznych, np. dowodów na istnienie Boga, a tym bardziej świadectw historycznych czy jakichś odkryć naukowych. Sama bowiem „mądrość jest beznamiętna”, „jest niczym zimny, szary popiół, który przykrywa żar” życia; wiara natomiast jest pasją, namiętnością. Ta ostatnia uwaga zainspirowana jest lekturą Kierkegaarda (UR, 1946 r., s. 85; 1947 r., s. 89). Można rzec, że to uczucia stanowią istotę religii. Krajobraz tych uczuć jest dość złożony, wielobarwny. Z jednej bowiem strony wiara jest namiętnością, miłością; z drugiej strony groza, strach przed wiecznym potępieniem to „niejako część substancji wiary.”: „Człowiek walczy ze wszystkich sił, by nie zawleczono go w ogień” (WOW, s. 90)¹¹. Wiara jest także ukojeniem, ratunkiem i schronieniem dla strapiionych i cierpiących, pełni więc m.in. funkcję terapeutyczną:

Religia chrześcijańska przeznaczona jest dla tych, którzy potrzebują nieskończonej pomocy, a zatem dla tych tylko, którzy doświadczają nieskończonej udręki.

Wiara chrześcijańska – tak sędzę – jest w tej najwyższej udręce schronieniem.

Kto w pełnym skruchy wyznaniu otwiera swe serce ku Bogu, otwiera je także dla innych. Traci przez to godność kogoś szczególnego i staje się jak dziecko. A zatem wyzbyty pozycji, godności i dystansu do innych. Otworzyć się przed innymi można jedynie dzięki szczególnego rodzaju miłości. Uznaje ona, niejako, iż wszyscy jesteśmy złymi dziećmi. (UR, ok. 1944 r., s. 75)

¹⁰ M o n k, *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, s. 328.

¹¹ Ujmowanie doświadczenia religijnego w kategoriach uczucia namiętności oraz grozy znamionuje twórczość protestanckiego teologa i filozofa Rudolfa Otto (XIX-XX wiek). Opisuje on tzw. doświadczenie numinotyczne jako złożone z dwóch przeciwstawnych tendencji uczuciowych („numinotyczne” od *numinosum* – boskość; pojęcie to może wskazywać na inspirację Kantowskim „noumenem” – „rzeczą samą w sobie” – tajemniczą, niepoznawalną siłą oddziałującą na podmiot). Z jednej strony to, co boskie, przeraża, jest tajemnicą pełną grozy, z drugiej zaś stanowi przedmiot fascynacji, miłości. Bezpośrednie, niepojęciowe obcowanie z tym, co boskie, cechuje się ambivalencją, wywołuje bowiem zarówno uczucie *mysterium fascinans*, jak i uczucie *mysterium tremendum*. R. O t t o, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław: Thesaurus Press 1993, rozdz. IV i VI.

Zaakcentowanie roli emocji pozwala dostrzec symboliczną, ekspresywną funkcję przeświadczeń religijnych. Czy pełnią one w jakiejś mierze także funkcję poznawczą? Wedle Wittgenstein nie, z tego powodu jego stanowisko nazwać można „nonkognitywizmem”¹². Wbrew pozorom, nawet pytanie zadane przez teistę rozglądającego się wokół w zadumie: „Skąd wzięło się to wszystko, co widzę?” nie jest szukaniem wyjaśnienia przyczynowego (UR, 1950 r., s. 128). Można dodać, że zapytanie to pozornie przypomina zdanie: „jak powstała ta piękna góra, którą widzę”, nie jest jednakże nastawione na otrzymanie fizykalistycznej informacji. Sedno wspomnianego religijnego pytania „polega na tym, że wyraża ono pewną tęsknotę. Wyraża zatem podejście do wszelkich wyjaśnień”. Nie ulega wątpliwości, że teista nie domaga się naukowego wyjaśnienia w terminach przyczyny i skutku. Ale nie to chce powiedzieć Wittgenstein. Powyższe pytanie nie ma, według niego, nawet sensu quasi-fizykalistycznego. W kontekście wiary religijnej zdaje się on odrzucać także metafizyczne, ponadnaturalne pojęcie „związku przyczynowo-skutkowego”, tj. przekonanie, że Bóg faktycznie jest transcendentnym bytem, swoistą super-przyczyną¹³. Innymi słowy, nie przypisuje przekonaniom „Bóg istnieje”, „Bóg jest Stwórcą świata” funkcji poznawczej, wbrew teistom, uważającym je za poznawcze twierdzenia o faktach, tzn. o tym, jak się rzeczy mają. Stosowany przez Wittgensteina argument gramatyczny można sparafrazować następująco: gramatyka słowa „fakt” zakłada przygodność, logiczną możliwość nieistnienia czegoś, co pretenduje do miana „faktu”; podobnie jak gramatyka słowa „wiedza” zakłada logiczną możliwość niewiedzy. Fakt jest czymś, co można zweryfikować lub sfalsyfikować, tymczasem w ramach religijnego obrazu świata i sposobu życia istnienie Boga nie jest czymś przygodnym, ale koniecznym. Można rzec, że zdania: „Bóg istnieje”, „Bóg jest Stwórcą świata” nie są prawdą *de facto*, lecz *ex definitione*.

W jakim więc sensie przekonania religijne są ekspresją? Z jednej strony wydaje się, że są wyrazem uczuć, pewnej emocjonalnej, niekognitywnej postawy wobec świata, życia. Z drugiej strony można sądzić, że ekspresyjna rola przekonań religijnych oznacza, że są one wyrazem reguł, akceptowanych z emocjonalnym zaangażowaniem. Normy te tworzą gramatykę danego dyskursu religijnego, ramę religijnego obrazu świata. Za uznaniem przekonań religijnych za wyrazy reguł gramatycznych przemawiają m.in. następujące uwagi:

¹² W filozofii XX wieku opozycja kognitywizm vs. nonkognitywizm początkowo dotyczyła etyki, potem zaś została przeniesiona do filozofii religii.

¹³ Argumentacja na rzecz tezy, że wbrew Wittgensteinowi słowo „God” odnosi się do „causally efficacious being”. A. Bailey, *Wittgenstein and the interpretation of religious discourse*, [w:] R.L. Arrington, M. Addis (red.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Routledge 2004.

Gramatyka mówi nam, z jakiego rodzaju przedmiotem mamy do czynienia. (Teologia jako gramatyka). (DF, § 373)

Przychodzi mi na myśl, że wiara religijna może być jedynie czymś w rodzaju gorliwego zdecydowania się na pewien układ współrzędnych. A zatem, chociaż jest *wiarą*, jest też sztuką życia lub sztuką oceniania życia. Gorliwe trzymanie się *tego* podejścia. Pouczenia religijne musiałyby zatem przedstawiać, opisywać ten układ odniesienia, a jednocześnie przemawiać-do-sumienia. Jedno i drugie musiałyby w końcu sprawić, że pouczany sam z siebie, gorliwie przyjmuje ów system odniesienia. Byłoby to tak, jakby ktoś z jednej strony pozwolił mi ujrzeć beznadziejność mojego położenia, a z drugiej ukazał linię ratunkową, aż ja sam z siebie, a w każdym razie, nieprowadzony za rękę przez *nauczyciela*, rzucę się ku niej i ją uchwycę. (UR, 1947 r., s. 100)

Wedle autora *Uwag* wiara religijna nie polega na samej intelektualnej akceptacji jakichś przekonań (zdań). Przekonania religijne tym różnią się od zwykłych przeświadczeń empirycznych, że akceptacja tych pierwszych zakłada zaangażowanie. Innymi słowy, ktoś może mieć przeświadczenia niewpływające znacząco na jego sposób życia, np. „W dżungli Amazonii istnieją dzikie plemiona” lub „Istnieją fale elektromagnetyczne”. Nie może natomiast być przekonany, że „Bóg istnieje” i mieć obojętną postawę uczuciową. Można się zastanawiać, czy zaangażowane przeświadczenie jest cechą dystynktywną przekonań religijnych. Być może da się wskazać przekonania empiryczne, które miałyby całościowy, znaczący wpływ na czyjeś życie. Dobrym kandydatem do takiej roli mogłaby być informacja przekazana osobie X.Y. przez lekarza: „Pozostało panu kilka miesięcy życia”¹⁴. Można sobie wyobrazić, że przekonanie tego rodzaju jest punktem zwrotnym w życiu X.Y., który nagle dostrzega absolutną wartość życia, swojego i innych ludzi, stara się być pomocnym, bezinteresownym, życzliwym; lub przeciwnie – przekonanie, że „życie jest nietrwałe”, stanowiące punkt odniesienia dla każdej czynności, skutkuje przyjęciem skrajnie hedonistycznej, zachłannej postawy. Rzecz jednakże w tym, że może tak być, ale nie musi. Przekonanie o zbliżającej się śmierci może nie mieć istotnego wpływu na kierunek życia X.Y i to, między innymi, zdaje się różnić przekonania empiryczne od religijnych.

Tymczasem więc nasuwa się następujący wniosek: wedle Wittgensteina wiara religijna to nieepistemiczna (ale ekspresywna) postawa łącząca przeświadczenie (akceptację zdania, reguły) z zaangażowaniem. W związku z tym warto dokonać pewnych ustaleń terminologicznych. Termin „przekonanie” (użyty w liczbie pojedynczej) pozwala w języku polskim na rozróżnienie dwóch sposobów rozumienia: przekonanie religijne to zdanie oraz przekonanie religijne to postawa,

¹⁴ I. Vasilioiu, *Wittgenstein, Religious Belief, and On Certainty*, [w:] Arrington, Addis (red.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, s. 35.

synonim wiary religijnej. Trzeba przy tej okazji zauważyć, że samo pojęcie „wiary religijnej” jest niejasne ze względu na brak jasnego kryterium „wiary”. W konsekwencji nie zawsze wiadomo, czy Wittgensteinowskie spostrzeżenie na temat wiary religijnej dotyczą postawy jako takiej (a więc wszystkich przekonań religijnych, zdań), czy też niektórych przekonań religijnych (zdań).

Mając na uwadze powyższe ujęcia wiary jako żarliwego zaangażowania, ufności, poczucia bezpieczeństwa, namiętności, tęsknoty, strachu przed boską karą etc., można spytać, czy Wittgenstein opisuje doświadczenie wzorcowe, uznając przy tym także różne stopnie zaangażowania za przykłady wiary religijnej, czy też opisuje autentyczne doświadczenie religijne, uznając słabe (lub żadne, o ile takie jest możliwe) zaangażowanie (np. u tzw. „wierzących niepraktykujących”) za pozór wiary religijnej, i.e. brak wiary.

Z jednej strony w *Uwagach* wskazuje on na istnienie poziomów rozumienia w religii, stopni religijności. Jak mniemam, istnienie różnych poziomów rozumienia siłą rzeczy przekłada się na istnienie różnych stopni zaangażowania religijnego. Powiada on:

W religii musi być tak, że każdemu poziomowi religijności, odpowiada taki sposób wyrażania, który na niższym poziomie nie ma żadnego sensu. Doktryna mająca znaczenie na poziomie wyższym jest pusta i nieważna dla stojących obecnie na niższym poziomie, może być jedynie fałszywie rozumiana i dlatego te słowa dla tych ludzi nie znaczą. (UR, 1937 r., s. 56)

Z drugiej strony w *Wykładach* zdaje się wykluczać pojęcie „wątpienia” z pojęcia „wiary religijnej”, kiedy powiada, że kieruje ona całym życiem (WOW, s. 87). W *Uwagach* Wittgenstein wprost nazywa wiarę pewnością:

Gdybym miał jednak zostać NAPRAWDĘ zbawiony, to potrzebuję *pewności* – nie mądrości, marzeń, spekulacji – a taką pewnością jest wiara. (UR, 1937 r., s. 58)

Miarą pewności jest m.in. podejmowane ryzyko (np. „wyrzekanie się przyjemności”), jakiego człowiek „by nie podjął z powodu rzeczy, które z jego punktu widzenia są o wiele lepiej ustalone” (WOW, s. 87). Podejmowane ryzyko, będące miarą pewności, pokazuje tym samym, jak sędzę, stopień zaangażowania. W poniższym fragmencie Wittgenstein zdaje się wykluczać z pojęcia „wiary religijnej” mówienie o stopniach pewności i być może o poziomach rozumienia:

„Nigdy wcześniej nie wierzyłem w Boga” – to rozumiem. Ale nie: „Nigdy wcześniej nie wierzyłem w niego naprawdę”. (UR 1946 r., s. 85)

Mielibyśmy w tym przypadku do czynienia z alternatywą: całkowita pewność (niewzruszone przekonanie) albo brak wiary religijnej. Sposobem wybrnięcia z zarysowanej wcześniej trudności jest powiedzenie, że ta ostatnia uwaga nie dotyczy szerokiego pojęcia „wiary religijnej” (na którą mogą składać się różne przekonania), ale wąskiego pojęcia „wiary”: przekonania, że Bóg istnieje. Tego rodzaju wiarę można by uznać za przekonanie podstawowe. Wyrazy wątpliwości, że Bóg istnieje wykluczają mówienie o wierze w ogóle. Przekonanie takie (i być może jakieś inne) można by odróżnić od mniej podstawowych, niewykluczających wątpliwości (specyficznym rozumianego, tj. takiego, którego źródłem jest brak rozumienia, nie zaś przypuszczenie, że dane wierzenie nie odzwierciedla rzeczywistości metafizycznej). Gdyby dało się sformułować minimalną listę przekonań podstawowych, których żarliwa akceptacja (cokolwiek to znaczy) stanowiłaby warunki konieczne i wystarczające bycia np. chrześcijaninem, byłby to jakiś krok w kierunku sformułowania kryterium wiary. Jednakże nawet uznanie przekonania „Bóg istnieje” za podstawowe jest pozornym zabiegiem demarkacyjnym, przekonanie to bowiem jest powiązane z całą siecią innych przekonań, dotyczących natury Boga, jego działań, relacji względem tego, co ludzkie etc. Wittgenstein ustalenia na temat minimalnej listy przekonań podstawowych nie czyni, daleki jest od jasnego sformułowania koniecznych i wystarczających kryteriów „wiary religijnej”. Można przypuszczać, że jego uwagi, wyglądające jak uogólnienia, to opisy różnych przypadków wiary, nietworzące ogólnej teorii.

Jakie podstawy ma religijne zaangażowanie? Wittgenstein wielokrotnie podkreśla, że wiara religijna nie jest sprawą rozumu. Utrzymuje też, że świadectwa historyczne, odkrycia naukowe, „dowody” teologiczne są nieistotne dla wiary. Warto zastanowić się, czy wymienione trzy typy przekonań są według niego nieistotne w takim samym stopniu oraz czy nieistotność oznacza nieodgrywanie żadnej roli czy rolę marginalną. Uznanie, że nie pełnią żadnej roli, z jednej strony wspierałoby tezę o autonomiczności języka wiary religijnej, z drugiej zaś wywołałoby zarzut (*nota bene* często formułowany przez komentatorów) o niemożliwości racjonalnej oceny przekonań religijnych z zewnątrz, z perspektywy innych gier językowych. Ponadto można by sformułować następującą wątpliwość: drobne, dajmy na to, odkrycia historyczne dotyczące życiorysu apostołów, Jezusa etc. mogą nie mieć znaczenia, jednakże być może istnieją „wieści historyczne”, których podważenie postawiłoby wiarę chrześcijan pod znakiem zapytania. Wreszcie, odmówienie powyższym racjonalnym przekonaniom odgrywania jakiejkolwiek roli w domenie religii, uczyniłoby niejasnym powiązanie wiary religijnej z życiem wierzącego; życiem, które zakłada przecież zdroworozsądkowy obraz świata. Z kolei uznanie, że te trzy typy przekonań odgrywają w obrębie wiary

religijnej rolę marginalną, mogłoby podważyć koncepcję autonomiczności religii, ale pozwalałoby wyjaśnić zjawiska konwersji religijnej, odchodzenia od wiary np. pod wpływem zmiany środowiska, wyższego wykształcenia, nieradzenia sobie z problemem zła i cierpienia w świecie etc. lub też zjawisko przejściowego zwątpienia.

W odniesieniu do świadectw historycznych Wittgenstein powiada, że nie są one podstawą wiary religijnej. Uznanie prawdziwości faktu historycznego, i.e. wiara w zajście jakiegoś zdarzenia, różni się zasadniczo od wiary religijnej. Pewność (epistemiczna) jakichś przekonań empirycznych „nie wystarczyłaby, aby skłonić mnie do zmiany całego mojego życia” (WOW, s. 91). Można zatem powiedzieć, że przeświadczenia o prawdzie historycznej w postaci: „Jezus naprawdę istniał” i wiele innych nie wystarczą do tego, by uwierzyć. Czy może to oznaczać, że nie są one warunkiem wystarczającym wiary religijnej, ale są warunkiem koniecznym? Jeśli by uznać je za konieczne, ale niewystarczające, trudno zrozumieć, w jakim sensie miałyby nie odgrywać istotnej roli.

Chrześcijaństwo nie opiera się na jakiejś historycznej prawdzie, lecz podsuwa nam pewną wieść (historyczną) i powiada: teraz uwierz! Ale nie: uwierz w tę wieść wiara, która należna jest wieści historycznej – lecz: uwierz na dobre i na złe, a to możesz jedynie w wyniku określonego życia. *Oto wieść! Nie traktuj jej tak jak inne wieści historyczne! Pozwól jej zająć w twoim życiu całkiem inne miejsce. – A nie jest to paradoks!* (UR, 1937 r., s. 56)

można by dowieść, że historyczne doniesienia Ewangelii są, w sensie historycznym, fałszywe, a przecież wiara nic by przez to nie straciła: lecz *nie* dlatego, że dotyczy jakoś „powszechnych prawd rozumu”, lecz dlatego, że dowód historyczny (historyczna gra-w-dowody) dla wiary jest nieistotny. To przesłanie (Ewangelia) ludzie przyjmują z wiarą (tzn. z miłością). To jest pewność owego uznania-za-prawdę, nie coś *innego*. Wierzący nie odnosi się do tych wieści tak jak do prawdy historycznej (prawdopodobieństwa historycznego) *ani* jak do nauki o „prawach rozumu”. Tak to jest. – (Całkiem inaczej podchodzimy nawet do różnych odmian tego, co nazywamy fikcją!) (UR, 1937 r., s. 57)

Jak widać, Wittgensteinowskie spostrzeżenia dotyczące gramatyki (logiki) wiary religijnej są dość subtelne. Usiłuje on powiedzieć, że fakty historyczne nie są podstawą wiary, i.e. ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym wiary religijnej, w tym sensie, że nie są traktowane jak fakty historyczne. Nie są więc twierdzeniami empirycznymi (WOW, s. 91). Innymi słowy, dla osoby wierzącej zdanie: „Jezus naprawdę istniał” nie funkcjonuje jak wiara w „zwykłe fakty historyczne”, tak jak dla ateisty czy innowiercy. Wiara religijna w istnienie Jezusa pozbawiona jest wątpliwości charakterystycznych dla wiary w zwykłe

fakty historyczne, szczególnie te zamierzchłe. W *Uwagach* Wittgenstein wskazuje na pomocną rolę swoistej aury tajemniczości owiewającej „wieści historyczne”. Rzecz w tym, jak sędzę, żeby język wyglądający na faktualny nie odwracał uwagi od tego, co istotne:

Ważne jest, aby te doniesienia nie były bardziej niż przeciętnie prawdopodobne historycznie, *wskutek czego* nie to zostanie uznane za istotne, miarodajne. Przez to litera nie znajdzie więcej wiary, niż jej się należy, a *Duch* zachowa swoje prawo. Tzn. tego, co powinieneś dostrzec, nie zdoła przekazać nawet najlepszy, najdokładniejszy dziejopis: *dlatego* wystarcza, a nawet jest lepszy opis przeciętny. Albowiem to, co powinno być ci przekazane, on też może przekazać. (Podobnie, przeciętna dekoracja teatralna może być lepsza od wyrafinowanej, namalowane drzewa lepsze od rzeczywistych, – te bowiem odwracają uwagę od tego, o co chodzi. To, co istotne, istotne dla twojego życia, Duch wkłada w te słowa. (UR, 1937 r., s. 56)

Ktoś jednakże może mieć następujące wątpliwości: Może brak wpływu na wiarę religijną faktu sfalsyfikowania jakichś „wieści historycznych” nie jest kwestią jakości (szczególnego statusu) tychże przekonań w oczach teisty, ale ilości. Innymi słowy, może nie robiłaby różnicy falsyfikacja niewielkiej ilości „wieści historycznych”, ale robiłaby różnicę falsyfikacja większości albo prawie wszystkich doniesień. Wydaje się, że w takiej sytuacji dana religia „ległaby w gruzach”. Oczywiście myśl tego rodzaju ewokuje pytanie: jak to możliwe, że ludzkość tak bardzo się myliła? Wyjaśnieniem mogłaby być hipoteza globalnej mistyfikacji realizowanej w dziejach, z pokolenia na pokolenie, przez jakąś grupę żądną władzy i pieniędzy. Można by taką hipotezę postawić, o ile – rzekłby Wittgenstein – istnieją ku temu podstawy. Czy pomimo naukowych dowodów na fałszywość kluczowych dla katolików wieści historycznych wierzyliby oni nadal siłą absurdu?

Dla mnie Stary Testament jest zbiorem hebrajskich opowieści ludowych – tak, użyłbym tego wyrażenia. Ale historycy nie muszą też dowodzić prawdziwości Nowego Testamentu. Gdyby nie istniała postać historyczna taka, jak przedstawiony w Ewangeliach Jezus, niczego by to nie zmieniło; choć nie sędzę, by kompetentni znawcy wąpili w to, że ktoś taki istniał¹⁵.

Zastanówmy się teraz nad ewentualną rolą świadectw naukowych (w sensie nauk przyrodniczych) w odniesieniu do wiary religijnej.

¹⁵ Cytat ten pochodzi z notatek M. Drury’ego, który od 1929 r. pieczołowicie zapisywał wypowiedzi Wittgensteina. Cyt. za: W. Sady, *Wprowadzenie*, [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, <http://sady.umcs.lublin.pl/sady.witt.zycie1919-1951.htm>

Wittgenstein stanowczo sprzeciwia się ujmowaniu przekonań religijnych w epistemicznych kategoriach: hipotezy, weryfikacji, wysokiego prawdopodobieństwa, wiedzy (WOW, s. 90). Wszelkie próby przykładania kryteriów naukowych do wierzeń religijnych uznaje za postępowanie nieracjonalne, przesądne. Oznacza to bowiem czynienie z tychże przekonań zabobonów – fałszywych, pseudo-naukowych przeświadczeń.

Wiara religijna i zabobon są czymś całkowicie różnym. Jedno wypływa z *lęku* i jest swego rodzaju fałszywą nauką. Drugie jest ufnością. (UR, s. 111)

Przytaczanym w *Wykładach* przykładem błędnego postępowania jest swoista naturalizacja przekonań religijnych dokonywana przez ojca O'Hare. Wittgenstein jest zdania, że człowiek ten nie jest religijny, ale przesądny, nierozumny, „ponieważ wierzy, a opiera to na słabych racjach” (WOW, s. 93). Uznając wierzenie religijne za twierdzenia metafizyczne, zdania o faktach nadnaturalnych, ojciec O'Hara popełnia w religii podobny błąd jak metafizycy w filozofii, zwiedzeni np. obrazem „myśli znajdujących się w głowie” albo uznający zdania (gramatyczne) typu „Istnieją przedmioty fizyczne” za twierdzenia poznawcze, empiryczne. Świadectwa naukowe, zdaniem Wittgensteina, nie są w stanie dowieść fałszywości czy bezsensowności przekonań religijnych, ponieważ dyskurs religijny jest autonomiczny, ma własne kryteria oceny przekonań. Nauka nie jest uprzywilejowanym systemem gramatycznym, odzwierciedlającym rzeczywistość samą w sobie, nie ma więc monopolu na prawdę.

„Jeśli coś jest lub nie jest błędem – to jest błędem w ramach danego systemu. Tak jak coś jest błędem w danej grze, ale nie w innej. (WOW, s. 93)

Fizykalistyczne wyjaśnienie cudu dokonane przez ateistę jest z punktu widzenia osoby wierzącej bluźnierstwem, ponieważ „Cud jest niejako gestem uczynionym przez Boga” (UR, 1944 r., s. 74). Samo „doświadczenie jednak nie doradza nam, by coś z niego czerpać”¹⁶. Interpretowanie jakiegoś zjawiska w kategoriach cudu (np. krwawienie figurki) jest wyrazem żarliwego oddania pewnemu obrazowi świata (WOW, s. 95-96). W przypadku wiary religijnej nic nie uchodzi za świadectwo przeciw takiemu przekonaniu¹⁷.

¹⁶ L. Wittgenstein, *O pewności*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo KR 2001, § 130. Dalej cyt. jako OP.

¹⁷ R. Plant, *Blasphemy, Dogmatism and Injustice: The Rough Edges of On Certainty*, „International Journal for Philosophy of Religion” 54 (2003), No. 2, s. 114-115.

Przesądne jest, zdaniem Wittgensteina, uznanie wierzeń religijnych za hipotezy. Hipotezą nie jest na przykład wiara w Sąd Ostateczny (nie jest też opinią, poglądem).

W dyskursie religijnym używamy wyrażeń w rodzaju: „Wierzę, że to a to nastąpi”, i używamy ich w inny sposób niż ten, w jaki używamy ich w nauce. Chociaż odczuwamy ogromną pokusę, by myśleć, że używamy ich podobnie. Mówimy bowiem o świadectwach i o świadectwach doświadczalnych. (WOW, s. 90)

Przekonanie o nadejściu Sądu Ostatecznego nie przypomina prognozy meteorologicznej, którą sporządza się w oparciu o uzyskane na drodze pomiaru dane i która okaże się prawdziwa lub fałszywa. To pierwsze jest z jednej strony drogowskazem, jak żyć, z drugiej zaś wyraża oddanie religijnemu sposobowi życia.

Przypuśćmy, że miałbym z powodu takiej przepowiedni wyrzec się wszelkich przyjemności. Jeśli to a to uczynię, to ktoś za tysiąc lat wrzuci mnie w ogień itd. Ani bym drgnął. Najlepsze naukowe świadectwo nie znaczy nic. (WOW, s. 89)

Podobnie Wittgenstein traktuje rytuały religijne. Funkcja ich jest ekspresyjna, symboliczna, nie zaś instrumentalna. Omawiając znaczenie rytuałów religijnych ludów pierwotnych, Wittgenstein porównuje je do całowania zdjęcia ukochanej osoby, i.e. czynności nietraktowanej jak przyczyna, która ma wywołać pożądaną skutek dzięki istnieniu jakiegoś magicznego związku przyczynowo-skutkowego. Zachowanie takie bierze się z potrzeby i ma na celu zaspokojenie tej potrzeby¹⁸.

Przedstawione zostały powyżej racje gramatyczne na rzecz twierdzenia, że wierzenia religijne nie dotyczą faktów empirycznych. Poza racjami można rozważać także powody przyjęcia takiego stanowiska. Wittgenstein nie zatrzymuje się na powiedzeniu: przekonania religijne nie dotyczą faktów ani empirycznych, ani metafizycznych. Dokonuje on także odróżnienia (prawdziwej) wiary religijnej od przesądu: uznanie wierzeń religijnych za twierdzenia quasi-empiryczne, próba ich racjonalizacji w oparciu o pozareligijne kryteria, czyni z nich zabobony, przesady. Wittgenstein wyraźnie rozszerza zakres aplikacji terminu „przesąd”, co można nazwać nadużyciem tego słowa¹⁹. Jakie są powody tej dość zaskakującej kwalifikacji, która prowadzi do konstatacji, że większość ludzi wierzących (tych, którzy zastanawiają się nad statusem własnych przekonań, rytuałów) oraz teo-

¹⁸ L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, tł. A. Orzechowski, Warszawa: Instytut Kultury 1998, s. 15. Dalej cyt. jako ZG.

¹⁹ Zob. też: M. Martin, *Wittgenstein's Lectures on Religious Belief*, s. 12-13, http://www.infidels.org/library/modern/michael_martin/wittgenstein.html,

logów, to ludzie przesądni, nie zaś religijni. Nie ulega wątpliwości, że Wittgenstein, mimo że nie był osobą religijną (patrzącą jednakże, jak kiedyś przyznał, na wszystko z religijnego punktu widzenia), miał szacunek dla katolicyzmu (uważał nawet, że to „jedyna pewna droga do szczęścia”)²⁰. W kontekście znaczenia rytuałów magicznych i religijnych Glock wskazuje na następujące rozumowanie: „Gdyby wierzenia religijne opierały się na świadectwach i doktrynach metafizycznych, byłyby «głupie», wierzenia religijne nie są głupie; a zatem nie mogą opierać się na świadectwach i doktrynach metafizycznych” (por. ZG, s. 11-12, 15-16)²¹. Abstrahując od tego, że wnioskowanie opiera się na kwestionowalnych przesłankach, można pokusić się o stwierdzenie, że Wittgenstein oceniał podstawy wierzeń religijnych z własnego, zewnętrznego punktu widzenia – jako podstawy słabe.

Rzetelny myśliciel religijny jest jak linoskoczek. Z pozoru zakrawa na to, jak gdyby chodził w powietrzu. Grunt, po którym stąpa, jest najlichszy z tych, jakie można sobie pomyśleć. A przecież daje się po nim naprawdę chodzić. (UR, 1948 r., s. 113)

Można sądzić, że pod wpływem Kierkegaarda dostrzegając paradoksalność aktu wiary. Sposobem na ochronę wiary religijnej przed nazwaniem zwykłą głupotą, błędem, jest uznanie jej za postawę ekspresyjną, nieepistemiczną. Odbывается to kosztem określenia poglądów przypisujących wierze funkcję poznawczą mianem przesądów. Omawiane stanowisko można ująć następująco: wierzenia religijne nie są głupie; jeśli jakieś wierzenia wyglądające na religijne są głupie, to nie są kwestią wiary religijnej, ale przesądności.

Czy równie ostro Wittgenstein krytykuje racjonalizację wiary za pomocą argumentacji filozoficznej? Niepochlebłą opinię na temat prób intelektualizacji wiary religijnej wyczytać można ze słów: „jeśli chrześcijaństwo jest prawdą, to wszelka dotycząca go filozofia jest fałszem” (UR, s. 119). Krytykuje on też teologiczne analizy pojęciowe, swoistą żonglerkę słowną oddaloną od społecznej praktyki językowej, powiadając:

Teologia, która upiera się przy używaniu *pewnych* słów i zwrotów, a zakazuje innych, niczego nie rozjaśniania (Karl Barth). Wymachuje niejako słowami, ponieważ chce coś powiedzieć, a nie wie, jak to wyrazić. *Praktyka* nadaje słowom ich sens. (UR, 1950 r., s. 129)

²⁰ Na temat roli religii w prywatnym życiu Wittgensteina zob. D. High, *Wittgenstein: On Seeing Problems from a Religious Point of View*, „International Journal for Philosophy of Religion” 28 (1990), No. 2, s. 105-117.

²¹ H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 2001, s. 302.

Czy argumentacja filozoficzna pełni jakąś istotną lub chociażby marginalną rolę w wierze religijnej, czy może Wittgenstein całkowicie odróżnia filozofię od religii, teorię od praktyki? Zdaje się on uzależniać rolę argumentacji od tego, czy mówimy o już-wierzącym czy o jeszcze-nie-wierzącym.

Dowód na istnienie Boga powinien być właściwie czymś, dzięki czemu można przekonać się o Jego istnieniu. Lecz myślę sobie, że wierzący, którzy takich dowodów dostarczali, chcieli swoją „wiarę” przeanalizować i ugruntować intelektualnie, aczkolwiek sami za sprawą takich dowodów nigdy do wiary by nie doszli. Można by kogoś przekonać o istnieniu Boga odpowiednio go wychowując, tak a tak kształtując jego życie. Życie może doprowadzić do wiary w Boga. I są takie doświadczenia, które to powodują; ale nie wizje lub inne doznania zmysłowe, ukazujące nam „istnienie tej istoty”, lecz np. różnego rodzaju cierpienia. A ukazują one nam Boga nie tak, jak wrażenia zmysłowe ukazują przedmiot, ani też nie pozwalają się go domyślać. Doświadczenia, myśli, życie może narzucić nam to pojęcie. (UR, 1950 r., s. 129)

Wyrażony powyżej pogląd na temat dowodów na istnienie Boga nie jest druzgocący, jakby się można było spodziewać²². Argumentacja filozoficzna pełni pomocniczą rolę w wierze religijnej. Nikogo jednakże nie doprowadzi do uwierzenia w Boga, sama nikogo nie przekona, nie stanowi o genezie wiary religijnej. Ale czy może być pomocna w dokonaniu konwersji religijnej? W przypadku nawracania społeczności pierwotnych przez misjonarzy mamy do czynienia z perswazją, nie zaś argumentacją (OP, § 612). W grę bowiem wchodzi całkowita zmiana układu odniesienia, ram obrazu świata, nie zaś zmiana poglądu w obrębie obrazu świata.

Wittgenstein sugeruje, że dowody filozoficzne, argumentacja nie są warunkiem wystarczającym uwierzenia, nie są też warunkiem koniecznym. Pogląd taki jest, moim zdaniem, do przyjęcia, jeśli oznacza: rozmaite warunki splatają się w różny sposób zależnie od przypadku. Dowody na istnienie Boga nie odrywają żadnej roli chociażby wtedy, gdy wiara w Boga stanowi odziedziczony na drodze wychowania obraz świata. Jednakże nie oznacza to, że pojęcie „racji”, „świadectw” jest wyeliminowane z religii, albowiem „można wpoić dziecku wiarę w Boga lub wiarę, że nie ma Boga, a ono będzie potrafiło odpowiednio przytaczać, jak się wydaje, przekonujące racje na rzecz jednego lub drugiego” (OP, § 107).

²² Dlatego bezpodstawna jest krytyka formułowana przez Hymana, broniącego apologetów (twórców dowodów na istnienie Boga) przed nazwaniem ich ludźmi przesądnymi, błędzycami: J. Hyman, *Wittgensteinianism*, [w:] P. Quinn, C. Taliaferro (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers 1999, s. 155.

Filozoficzne poglądy Wittgensteina na temat religii uchodzą za kontrowersyjne, trudne do utrzymania głównie ze względu na ich, można rzec, (domniemy) radykalizm. Dość często jednakże, moim zdaniem, nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy dana myśl ma charakter ogólny czy partykularny. Do takich niekonkluzywnych w pełni uwag zaliczyłabym, wbrew powszechnym opiniom, uznanie, że osoba niewierząca nie przeczy osobie wierzącej, na co wskazuje następujący fragment:

Przypuśćmy, że powiadam, iż ciało rozłoży się, a na to ktoś inny „Nie. Cząsteczki połączą się znów za tysiąc lat i zmartwychwstaniesz”. Gdyby ktoś rzekł: „Wittgenstein, czy ty w to wierzysz?”, powiedziałbym: „Nie”. „Czy przeczysz temu człowiekowi?”, powiedziałbym: „Nie”. (WOW, s. 86)

Powiedzenie, że osoby te sobie nie przeczą, oznacza, krótko mówiąc, że nie mamy w opisanym przypadku do czynienia z tezą i antytezą. Sprzecznością byłoby konfrontacja dwóch przekonań empirycznych. W określonych okolicznościach ktoś stwierdza: „to ciało za chwilę wypłynie na powierzchnię”, na co ktoś inny odpowiada: „Nie wypłynie, ma mocne obciążenie”. Dialog wierzącego z niewierzącym nie przypomina powyższej rozmowy. Nawet odpowiedź „być może”, nie czyni ich dialogu podobniejszym do rozmowy na temat faktów empirycznych, dających się obiektywnie ustalić.

Przypuśćmy, że ktoś wierzący powiedział: „Wierzę w Sąd Ostateczny”, a ja na to: „Cóż, nie jestem taki pewien. Być może”. Stwierdzilibyście, iż między nami rozwiiera się ogromna przepaść. Gdyby on rzekł: „Przelatuje nad nami niemiecki samolot”, a ja na to: „Być może. Nie jestem pewien”, stwierdzilibyście, że wiele nas łączy. (WOW, s. 86-87)

Fragmety te wskazywać mają na diametralną różnicę między przekonaniem religijnym a empirycznym. Na czym dokładnie polega to, że osoby (wierząca i niewierząca) sobie nie przeczą? Wittgenstein wskazuje na różnicę płaszczyzn, brak wspólnego punktu odniesienia. Rzeczono osoby mają na myśli coś zupełnie innego (WOW, s. 87). To sugeruje, że przypisują one odmienny sens pewnym pojęciom, choć „żadne wyjaśnianie znaczeń mogłoby w ogóle tej różnicy nie ujawnić” (WOW, s. 87). Zauważa też, że niewierzący ma inne obrazy w odniesieniu do danego terminu, np. „choroba”.

„Myślę inaczej, w inny sposób. Coś innego do siebie mówię. Mam inne obrazy. To jest tak: gdyby ktoś rzekł: „Wittgenstein, nie uważasz, że choroba jest karą, a więc w co wierzysz?” – odpowiedziałbym: „W ogóle nie myślę o karze”. (WOW, s. 88)

Innymi słowy, nie myśli on o chorobie w kategoriach kary, i.e. nie używa obrazu kary, myśląc i mówiąc o chorobie. Słowo to ma dla niego inny sens niż dla osoby religijnej, znajdującej się na innej płaszczyźnie. W przypadku niektórych przekonań religijnych różnica nie jest różnicą sensów, zastosowań pewnych terminów na różnych płaszczyznach, ale różnicą między sensem a nonsensem. Mianowicie wtedy, gdy niewierzący nie znajduje żadnego użycia dla danego terminu, np. „predestynacji” (UR, 1937 r., s. 56).

Inną możliwą interpretacją uwagi o „nieprzeczeniu sobie” jest powiedzenie, że spór osoby wierzącej i niewierzącej nie dotyczy przyszłych faktów, prawdopodobieństwa zaistnienia pewnych zdarzeń, ale jest wyrazem odmiennych rozstrzygnięć kwestii „sensowności ludzkiego życia”²³. Taka wykładnia koncepcji Wittgensteina, sprowadzająca kwestie religijne do etycznych, jest kusząca, jednakże zaciemnia nieco sens uwagi, że osoba wierząca i niewierząca znajdują się na „całkiem różnych płaszczyznach”. Mówienie o postawach etycznych zakłada, jak się zdaje, wspólną płaszczyznę, różnica zaś dotyczyć może szczegółów: opinii na temat zasad. Trudno w ramach takiej wykładni zrozumieć, dlaczego postawa etyczna, dajmy na to, kantysty miałyby się diametralnie różnić od postawy etycznej teisty. Jednakże wyeliminowanie metafizyki z dyskursu religijnego toruje drogę do interpretacji wiary religijnej w kategoriach etycznych. Być może różnica między sposobem życia kantysty a sposobem życia teisty tkwi w tym, że akceptacja teorii etycznej nie pociąga za sobą z konieczności praktycznego zaangażowania. Tymczasem religijne przekonania zakładają zaangażowanie, mają sens głęboko egzystencjalny. Przyjmując etyczną interpretację, można by rzec, że brak sprzeczności nie jest kwestią różnicy postaw (bo obie są nieepistemiczne), ale odmiennych radykalnie sposobów życia. Ani teista, ani ateista nie mówi o faktach, ale o wartościach. Różnica płaszczyzn, o której wspomina Wittgenstein, byłaby różnicą gramatyki, przyjmowanych kryteriów, reguł, układu odniesienia. Przeczyć sobie można tylko w ramach wspólnego układu odniesienia, a nie wtedy, gdy spór dotyka kwestii najbardziej podstawowych: przyjmowanych kryteriów. Nie istnieje neutralne, zewnętrzne kryterium oceny tych układów odniesienia, są więc nieuzasadnialne, niefalsyfikowalne. W takiej sytuacji można jedynie powiedzieć: „ja postępuję tak, a ty tak (inaczej)”. Jednakże takiego podsumowania sporu dokonałby raczej niewierzący niż wierzący.

Czy Wittgenstein dokonuje generalizacji, tj. twierdzi, że niewierzący nigdy nie przeczy wierzącemu? Warto zwrócić uwagę, że w *Wykładach* mowa jest, po pierwsze, o tym, że to niewierzący nie przeczy wierzącemu. Uosobieniem owego

²³ I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia: egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Kraków: Aureus 2006, s. 149.

niewierzącego jest sam Wittgenstein, który, jak wiadomo, nie był wojującym ateistą²⁴. Po drugie, na początku *Wykładów* dodaje on, niejako na marginesie, że nie zawsze niewiara w Sąd Ostateczny oznacza wiarę „w coś przeciwnego” (WOW s. 86).

Przypuśćmy, że ktoś wierzy w Sąd Ostateczny, a ja nie; czy to oznacza, iż wierzę w coś przeciwnego, a mianowicie, że nic takiego się nie zdarzy? Powiedziałbym: «wcale nie lub nie zawsze». (WOW, s. 86)

Na tej podstawie można by wnosić, że nie wyklucza on postawy ateistów, którzy negują (lub wydaje im się, że negują) zaistnienie metafizycznych faktów. Niektóre fragmenty sugerują, że opisywany przypadek nieprzeczenia teście polega na wstrzymaniu się od sądu. Sformułowania typu: „nie mam takich obrazów”, „w ogóle o tym nie myślę”, „«Nie umiem na to odpowiedzieć. Nie wiem», albowiem nie mam żadnej jasnej koncepcji”, „nic mi to nie mówi. Mogłoby to mówić mi coś tylko wtedy, gdybym żył całkiem inaczej” wskazywać mogą na postawę swoistej *epoché* niewierzącego (por. WOW, s. 88, 105; UR, s. 58). Taka sytuacja przypominałaby rozmowę malarza ze ślepym na kolory albo muzyka z człowiekiem pozbawionym wrażliwości muzycznej²⁵. Teoretyczny opis subtelności brzmieniowych bandoneonu na niewiele się zda, jeśli adwersarz nie ma żadnych doświadczeń w tym zakresie. Nawet gdyby dane mu było słyszeć dźwięk tego instrumentu, nie byłby zdolny do odróżnienia bandoneonu od akordeonu. Analogicznie, można rzec, osoba niewierząca nie przeczy wierzącemu, ponieważ nie ma jasnej koncepcji, czego spór dotyczy. Czy relacja między adwersarzami jest symetryczna? Co ciekawe, w *O pewności* znajdziemy sformułowanie, że wierzący przeczy (*widersprechen*) niewierzącemu:

Katolicy wierzą też, że w określonych okolicznościach hostia zmienia całkowicie swoją naturę, a zarazem, że wszystko świadczy o czymś przeciwnym. Gdyby więc Moore powiedział: «Wiem, że jest to wino, a nie krew», katolicy by mu przeczyli. (OP, § 239)

²⁴ Nie głosił pozytywnego ateizmu, tj. że Bóg nie istnieje, ani tym bardziej antyteizmu, rozumianego jako „teoretyczna negacja Boga połączona z praktyczną wrogością wobec religii i działaniami zmierzającymi do wyeliminowania Boga i religii z życia człowieka i ludzkiej kultury”. Z.J. Z d y b i c k a, *Ateizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://ptta.pl/pef/pdf/a/ateizm.pdf>

²⁵ Oczywiście możliwe byłyby sytuacje pośrednie. Wspomnianą analogią posługuje się C.D. Broad: *The Cognitive Status of Religious and Mystical Experience*, [w:] W.L. Rowe, W.J. Wainwright (red.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Fort Worth–Philadelphia: Harcourt Brace College Publishers 1998, s. 384-392.

Trudno rozstrzygnąć, które sformułowania Wittgenstein uznałby za niefortunne, a które należy traktować literalnie. Bez wątpienia niektóre uwagi z manuskryptów zaciemniają sens innych uwag, czasami wręcz z nimi kolidują.

Czy rzeczona różnica płaszczyzn między niewierzącym a wierzącym pozwala mówić o braku porozumienia, rozumienia? Teza o (1) braku rozumienia uchodzi za jeden z głównych punktów fideistycznej interpretacji koncepcji Wittgensteina²⁶. Pozostałe założenia tej wykładni to – rozważana wcześniej – (2) autonomia dyskursu religijnego (niezależność od nauki, zdroworozsądkowego obrazu świata), (3) niereferencyjność języka religii (wyrażenia nie są opisem faktów ponadempirycznych, nie odnoszą się do rzeczywistości transcendentalnej), (4) niemożność krytykowania religii²⁷. Można uznać, że twierdzenia (1), (3), (4) wynikają z (2). Jednakże wszystkie są dyskusyjne, łącznie z założeniem o autonomii. Dyskusyjność tak rozumianego fideizmu nie oznacza jedynie pytania: czy to właściwy opis religii, ale czy takie ujęcie jest Wittgensteinowskie?

Wątpliwy jest chociażby pierwszy punkt Wittgensteinowskiego fideizmu. Autor *Wykładów* nie stwierdza kategorycznie, że niewierzący nie rozumie wierzącego (WOW s. 89):

Jeśli p. Lewy jest człowiekiem religijnym i powie, że wierzy w Dzień Sądu, to nie będę nawet wiedział, czy powiedzieć, że go rozumiem, czy nie. Czytałem te same rzeczy, które on czytał. W pewnym ważnym sensie wiem, o co mu chodzi. (WOW s. 92)

Jeśli ateista powiada: „Nie będzie Dnia Sądu”, a ktoś inny twierdzi, że będzie, to czy chodzi im o to samo? – Nie jest jasne, jakie jest kryterium tego, iż chodzi im o to samo. Być może to samo by opisali. Moglibyście powiedzieć, że stąd już widać, iż chodzi im o to samo. (WOW, s. 92)

Wittgenstein nie konstatuje więc: teista i ateista się nie rozumieją. Mówi jedynie, że (przynajmniej w opisanych przypadkach) nie ma jasnego kryterium, pozwalającego stwierdzić, czy się rozumieją. Jak słusznie zauważa, wiara nie jest czysto intelektualną akceptacją doktryny, ale zakłada ona przemianę wewnętrzną, podyktowaną potrzebą serca. Nierozsądnym byłoby więc uznanie, że niewierzący

²⁶ Do rozpowszechnienia się takiej kwalifikacji przyczyniły się interpretacje wittgensteinistów (takich jak D. Phillips) do filozofii religii Wittgensteina. Hasło „Wittgensteinowski fideizm” zostało po raz pierwszy użyte przez Kaia Nielsena (w artykule z 1967 r. opublikowanym w *Philosophy*) w rozważaniach nad tym, czy zwolennicy Wittgensteina właściwie odczytali myśl własnego mistrza. Na temat interpretowania Wittgensteinowskiej filozofii religii zob. R. A m e s b u r y, *Has Wittgenstein Been Misunderstood by Wittgensteinian Philosophers of Religion?*, „Philosophical Investigations” 26 (2003), No. 1, s. 44 -71.

²⁷ A m e s b u r y, *Fideism*.

(który nie zaznał takiego przeorientowania życia) rozumie w pełni te bardziej podstawowe dla danej religii przekonania. Trafne jest więc powiedzenie: „W pewnym ważnym sensie wiem, o co mu chodzi”.

Twierdzenie (2) o autonomiczności dyskursu religijnego można wyczytać m.in. z uwagi:

Jeśli coś jest lub nie jest błędem – to jest błędem w ramach danego systemu. Tak jak coś jest błędem w danej grze, ale nie w innej. (WOW, s. 93)

Jak sygnalizowałam wcześniej, przyznanie religii autonomiczności z jednej strony zaszczenia ją przed racjonalistyczną krytyką, *ergo* zabezpiecza przed uznaniem za irracjonalizm, z drugiej strony kłóci się z Wittgensteinowską teorią znaczenia, wyrażoną za pomocą pojęcia „podobieństw rodzinnych”. Jednakże to zabezpieczenie jest uzasadnione: stosowanie w domenie religii rygorystycznych z zasady kryteriów naukowych ukazałoby, że wierzenia religijne nie mają wystarczających podstaw, są więc irracjonalne, głupie, błędne. Teista decydujący się na racjonalizację własnych przekonań przez odwołanie do świadectw, teorii naukowych, musiałby stosować naukowe kryteria konsekwentnie, niewybiórczo, co niechybnie ukazałoby irracjonalność tychże przekonań. Istnienie Boga nie jest hipotezą naukową, nie sposób tegoż istnienia udowodnić, publicznie zweryfikować, obiektywnie ustalić. Religia ma własne kryteria ewaluacji wierzeń, oceny, co jest błędem, a co nonsensem. Poza tym wiara nie jest kwestią rozumności. Krytyka wierzeń jest możliwa, ale – można rzec – od wewnątrz, w oparciu o gramatykę danej religii.

Twierdzenie (3) o niereferencyjności języka religii stanowi sedno Wittgensteinowskiego nonkognitywizmu. Kwestią sporną jest status języka religii. Jak zostało powiedziane, wedle Wittgensteina język ten nie składa się z twierdzeń poznawczych, faktualnych. Z jednej strony, można zrozumieć (przytoczone wcześniej) racje gramatyczne dotyczące m.in. gramatyki słowa „fakt” (przygodność, możliwość weryfikacji lub falsyfikacji), z drugiej strony dziwić może *prima facie* porzucenie idei podobieństw rodzinnych, objawiające się uznaniem, że użycie słów: „istnienie”, „rzeczywisty”, „byt”, „istota” radykalnie, diametralnie różni się od potocznych czy naukowych zastosowań. Czy to oznacza, że nie można mówić w tych przypadkach o żadnym podobieństwie rodzinnym? Poprzez to pytanie powracamy do punktu wyjścia: pytania o autonomię dyskursu religijnego, której przyznanie ma swoje racje.

Czy przemyślenia Wittgensteina na temat wiary religijnej można uznać za wartościowe? Oczywiście sporo zależy od interpretacji. W wielu przypadkach

jego uwagi są nie tyle kontrowersyjne, ile niejednoznaczne, niekonkluzywne. Jak starałam się pokazać, niektóre z „obiegowych” interpretacji koncepcji Wittgensteina, nie znajduje potwierdzenia w tekście źródłowym (np. domniemana miażdżąca krytyka „dowodów” na istnienie Boga; teza, że niewierzący nie może rozumieć wierzącego; całkowite wykluczenie wątpienia z obszaru wiary religijnej etc.). Przyznać trzeba, że nie do końca zrozumiałe i akceptowalne jest rozróżnienie wiary religijnej i przesądu. Idei oddzielenia wiary od rozumu można zarzucić to, że takie „oczyszczanie wiary religijnej” wyważa drzwi dla pejoratywnie rozumianego dogmatyzmu, fanatyzmu religijnego. Kwestią sporną pozostaje, czy przekonania religijne są całkowicie odporne na falsyfikację, a także, czy osoba wierząca posługuje się tylko obrazami religijnymi (jak chciałby Wittgenstein), czy może także modelami (spełniającymi funkcje ekspresyjne i poznawcze; przypominającymi pod pewnym, istotnym względem modele naukowe), które pozwalają interpretować i porządkować dane doświadczenia²⁸ (Ian Barbour). Celne są jednakże, jak sądzę, Wittgensteinowskie, w gruncie rzeczy katechetyczne pod względem treści (nie funkcji), uwagi na temat emocjonalnego wymiaru doświadczenia religijnego.

BIBLIOGRAFIA

- A m e s b u r y R.: Fideism, [w:] Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/fideism/>
- Has Wittgenstein Been Misunderstood by Wittgensteinian Philosophers of Religion?, „Philosophical Investigations” 26 (2003), No. 1 (January).
- A r r i n g t o n R. L., A d d i s M. (red.): Wittgenstein and Philosophy of Religion, Routledge 2004.
- C h m i e l e w s k i A., O r z e c h o w s k i A. (red.): Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1996.
- C h w e d e Ń c z u k B. (red.): Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1997.
- G l o c k H.-J.: Słownik Wittgensteinowski, przeł. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 2001.
- H i g h D.: Wittgenstein: On seeing problems from a religious point of view, „International Journal for Philosophy of Religion” 28 (1990), No. 2. Kluwer Academic Publishers: Netherlands.
- K l e s z c z R.: O rozumie i wartościach, Łódź: Wydawnictwo WSHE 2007.
- K o n d r a t K.: Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002.
- M a l c o l m N.: Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie, tł. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000.

²⁸ R. K l e s z c z, *Wiara – rozum czy zaangażowanie?*, [w:] t e n ż e, *O rozumie i wartościach*, s. 101, 105-106.

- Martin M.: Wittgenstein's Lectures on Religious Belief, http://www.infidels.org/library/modern/michael_martin/wittgenstein.html
- Monk R.: Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza, tł. A. Lipszyc i Ł. Sommer, Warszawa: Wydawnictwo KR 2003.
- Moyal-Sharrock D., Brenner W. (red.): Readings of Wittgenstein's on Certainty, London: Palgrave Macmillan 2005.
- Nicholson M.: Abusing Wittgenstein: The Misuse of the Concept of Language Games in Contemporary Theology, „Journal of the Evangelical Theological Society” 39/4 (1996).
- Otto R.: Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych, przeł. B. Kupis, Wrocław: Thesaurus Press 1993.
- Plant R.: „Blasphemy, dogmatism and injustice: The rough edges of On Certainty, „International Journal for Philosophy of Religion” 54 (2003), No. 2.
- Quinn P., Taliaferro C. (red.): A Companion to Philosophy of Religion, Oxford: Blackwell Publishers 1999.
- Rowe W.L., Wainwright W.J. (red.): Philosophy of Religion. Selected Readings, Fort Worth, Philadelphia: Harcourt Brace College Publishers 1998.
- Trigg R.: Rozum a zaangażowanie, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: IW Pax, 1989.
- Wittgenstein L.: Dociekania filozoficzne, tł. B. Wolniewicz, Warszawa PWN 2004.
- O pewności, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo KR 2001.
- Uwagi o religii i etyce, tł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak 1995.
- Uwagi różne, tł. M. Kowalewska, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000.
- Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera, tł. A. Orzechowski, Warszawa: Instytut Kultury 1998.
- Zdybicka Z.J., Ateizm, [w:] Powszechna Encyklopedia Filozofii, <http://ptta.pl/pef/pdf/a/ateizm.pdf>
- Ziemiński I.: Śmierć, nieśmiertelność, sens życia: egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina, Kraków: Aureus 2006.

UNCLARITIES IN THE WITTGENSTEINIAN APPROACH TO RELIGIOUS FAITH

Summary

The author of “Lectures on Religious Belief” significantly influenced the development of analytic philosophy of religion. His conception of religious belief is regarded by many commentators as controversial and radical. In this article I try to demonstrate that his remarks being the basis for this negative appraisal, are often unclear and inconclusive. I discuss critically, i.a., premises of so-called “Wittgensteinian fideism,” which consists of the following claims: (1) a lack of understanding between a theist and an atheist, (2) the autonomy of religious discourse (independence from a scientific and a common sense world view), (3) non-referential language of religion (it does not depict metaphysical reality), (4) an inability to criticize religion. Regarding the question of the autonomy of religious beliefs, I try to inquire whether, according to Wittgenstein, there are semantic “family resemblance” between the empirical and religious concepts, and also, what is the role of rational arguments in the field of faith: historical evidence, claims of natural science, arguments for the existence of God. As regards the problem of the reference and function of religious beliefs, I explain reasons why Wittgenstein's position is classified as non-cognitivism.

Summarised and translated by Ewa Czesna

Słowa kluczowe: późny Wittgenstein, wiara religijna, fideizm, nonkognitywizm.

Key words: the later Wittgenstein, religious faith, fideism, non-cognitivism.

Information about Author: EWA CZESNA, Ph.D. – expert in the field of analytic philosophy of religion; address for correspondence – e-mail: czesna@filozof.uni.lodz.pl